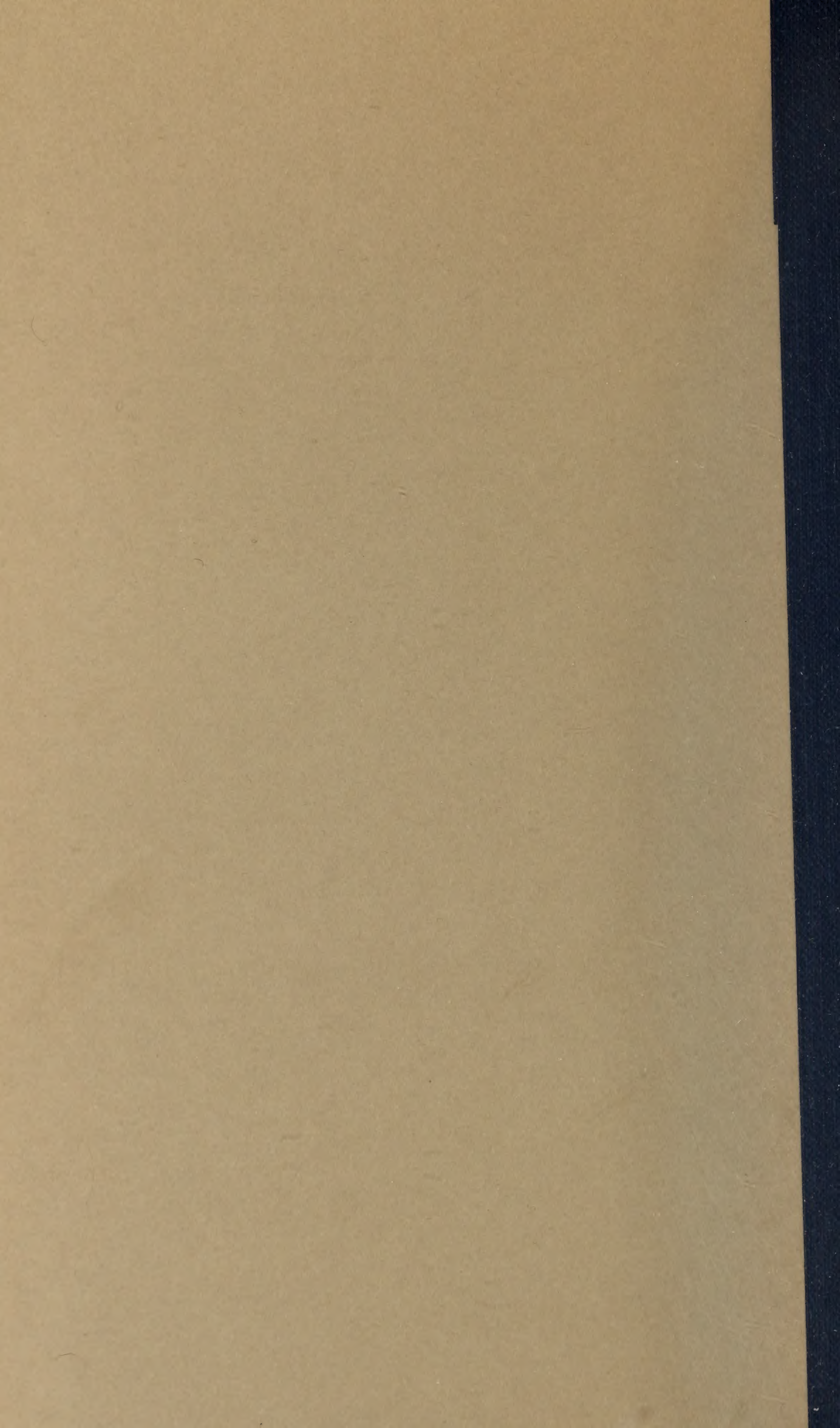
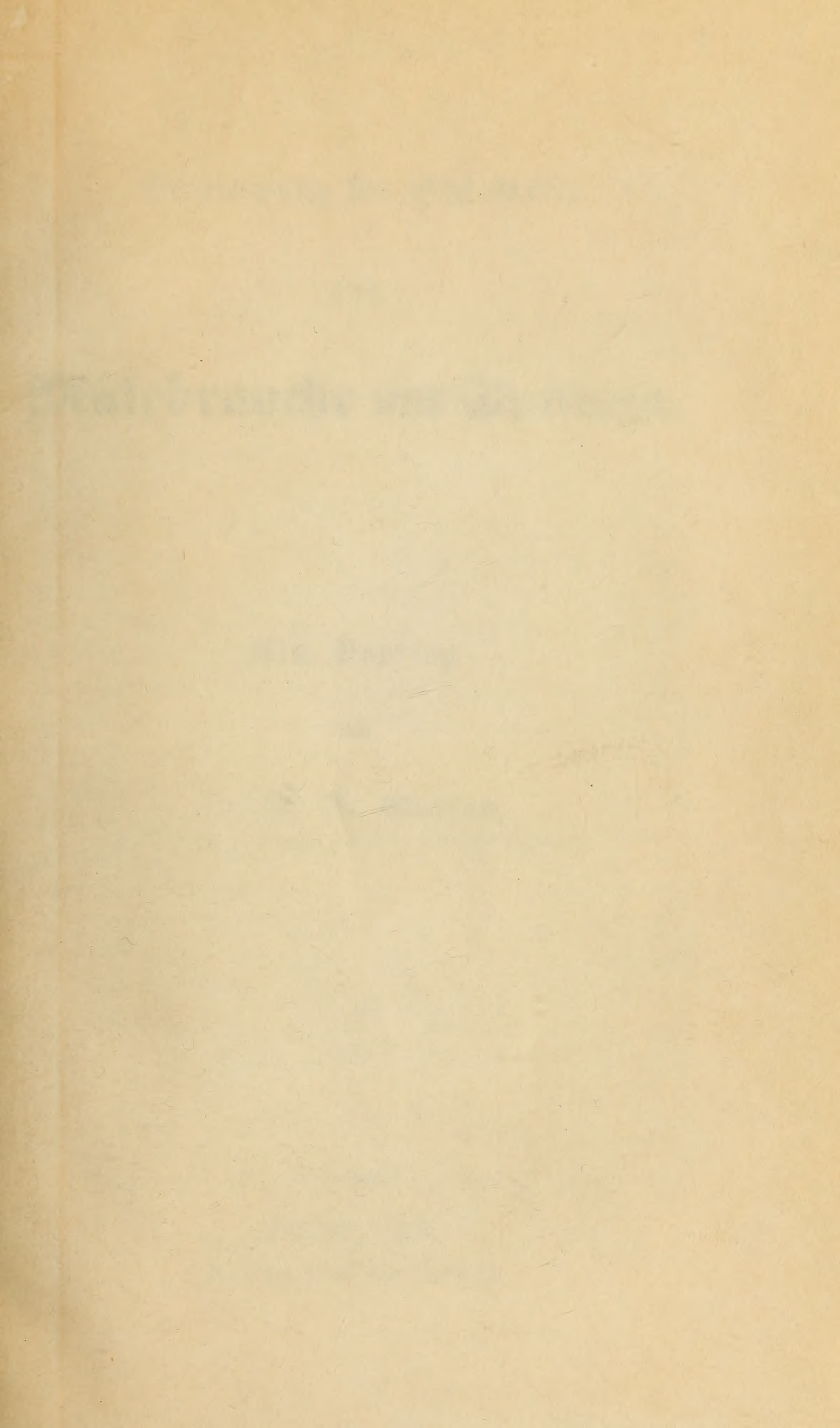


Glaser, Johann Carl
Vergleichung der Philosophie des Malebranche und Spinoza







Vergleichung der Philosophie

des

Malebranche und Spinoza.

Ein Vortrag

von

Dr. J. E. Glaser,

Privat-Docent an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin.

Berlin, 1846.

Verlag von G. Bethge.

Die Verwandtschaft der philosophischen Systeme des Malebranche und Spinoza, welche mir zum Gegenstand meines Vortrags dienen soll, ist bereits mehrfach hervorgehoben worden. Schon Leibnitz, welcher die Philosophie des Spinoza als einen auf die Spitze getriebenen Cartesianismus betrachtete (un cartesianisme outré [1]), hatte darauf hingewiesen, wie der Occasionalismus, als dessen Hauptvertreter er eben den Malebranche ansah, in seiner Consequenz nothwendig zum Spinozismus hinführen müsse [2]). Diese Bemerkung eines vertrauten Kenners beider Systeme blieb jedoch lange unbenutzt. Brucker begnügte sich mit der Erwähnung, daß man dem Malebranche den Spinozismus vorgeworfen habe [3]). Tiedemann und Buhle bezeichnen nur beide Systeme als pantheistisch, ohne eine nähere Beziehung zwischen denselben anzugeben [4]). Erst Tennemann hielt die Sache einer genauern Aufmerksamkeit werth. Er erkannte, daß die Philosophie des Spinoza, ungeachtet sie viel Eigenthümliches habe und ein Product tiefer Originalität sei, dennoch,

---

[1]) Leibnitz Théod. §. 393. Ed. Han. 1718. p. 82. cf. P. Bayle Diction. Art. Spinosa.

[2]) Leibnitzii Opp. ed. Erdm. Vol. II. p. 458. 691. et Vol. I. p. 157.

[3]) J. Bruckeri hist. crit. ph. Tom. IV. P. II. p. 592.

[4]) Tiedemann Geist der spin. Philosophie. Bd. VI. p. 158. 159. 204. — Buhle Lehrb. Bd. VI. Abth. II. p. 664. 748. 749.

sich auch in den Schriften des Spinoza mehrmals wiederfindet, die Vergleichung beider Systeme am leichtesten von mir bewerkstelligt werden kann, wenn ich zunächst darzustellen versuche, in wie fern jener Satz des Malebranche, nach der genaueren Bestimmung, die er ihm giebt, mit der Grundlage des Spinozischen Systemes zusammenhängt und sodann, nach der sich über diesen Grundgedanken ergebenden Uebereinstimmung oder Divergenz die übrigen Hauptpunkte beider Systeme in Erwägung ziehe.

Außer den, einer Vergleichung zweier philosophischen Systeme überhaupt sich entgegenstellenden Schwierigkeiten, ergiebt sich für unsern Fall aber noch eine besondere, über die es mir erlaubt sein möge, ein Wort voranzuschicken, um mir das Geschäft in Etwas zu erleichtern, und hier und da mich kürzer fassen zu können. Malebranche nämlich schließt sich bei seinem Philosophiren vielfach an die Worte der heiligen Schrift, so wie an die Kirchenlehre und andere theologische Vorstellungen seiner Zeit an, so daß es bedenklich scheinen könnte, aus Lehren, die in dieser Form dargestellt sind, den Spinozismus entwickeln zu wollen, zumal er selbst einige Male gegen denselben zu polemisiren scheint [11]). Zwar wird ein Theil dieser Bedenklichkeit schon dadurch entfernt, daß man die einzelnen Sätze auf das Princip selbst zurückführt, allein es könnte doch noch manchmal die Frage entstehen, ob auch der Philosoph sich seiner Consequenz wirklich bewußt gewesen sei. Glücklicher Weise giebt nun Malebranche selbst eine Regel an die Hand, die über diese Schwierigkeit weghilft und das Verständniß seiner Schriften wesentlich erleichtert. „Wenn ein Schriftsteller," sagt er, „sich zu widersprechen scheint und die natürliche Gerechtigkeit oder ein noch dringender Grund uns nöthigt, ihn mit sich selbst in Uebereinstimmung zu bringen, so scheint mir, daß man eine unfehlbare Regel habe, seine wahre Meinung zu entdecken; denn man braucht

---

[11]) Entretiens sur la Méthaphysique et la Religion p. 315.

nur zu beobachten, wann dieser Schriftsteller nach seiner eigenen Einsicht, und wann er nach der gewöhnlichen Ansicht redet. Wenn ein Mensch sich ausdrückt, wie die Andern, so folgt daraus noch nicht, daß er auch ihrer Ansicht sei. Sagt er aber positiv das Gegentheil von dem, was gewöhnlich ist, sagt er es auch nur ein einziges Mal, so hat man ein Recht zu urtheilen, daß dies seine Meinung sei, vorausgesetzt, daß man wisse, er rede ernstlich und nach genauer Ueberlegung[12])." Malebranche führt sich selbst als Beispiel für diese Regel an, und wir haben daher um so mehr ein Recht, von derselben bei der Erklärung seiner Schriften Gebrauch zu machen.

Um nun, nach diesen Vorbemerkungen, zur Sache selbst zu kommen, so geht Malebranche, um den Satz zu beweisen, daß wir alle Dinge in Gott schauen, gleichwie Cartesius, davon aus, daß das Denken unmittelbar seiner selbst gewiß und von den (äußern) Dingen (denn nur dieser sind wir uns zunächst bewußt) verschieden sei[13]). Die Ideen oder Gedanken, wodurch wir uns die Dinge vorstellen, sind daher nur der unmittelbare Gegenstand des Denkens[14]), und ganz abgesehen davon, ob in der Wirklichkeit diesen Ideen entsprechende Gegenstände vorhanden sind oder nicht[15]). Obgleich aber das Denken mit seinen Bestimmungen von den Dingen zu trennen ist, so muß doch Allem, was ein Gegenstand des Denkens ist, d. h. allen unsern Gedanken und Vorstellungen, wenigstens dann, wenn sie gedacht werden, Realität zugeschrieben werden; denn, was schlechthin nicht ist, kann auch nicht gedacht oder vorgestellt werden, da das Nichts keine Eigenschaften hat. Denken wir demnach an einen Kreis,

---

[12]) Malebranche. Recherche de la vérité XI. écclaircissement. Vol. II. p. 313. ed. Paris 1721.

[13]) Malebranche Entr. sur la Meth. et la Relig. p. 7. sq. Rech. de la verité. Liv. III. R. II. chap. I. p. 204.

[14]) Ibid.

[15]) Ibid.

eine Zahl, an das Sein, das Unendliche oder irgend ein endliches Wesen, so stellen wir uns etwas Reales vor; denn wenn z. B. der Kreis, den wir vorstellen, nichts wäre, so würden wir uns Nichts vorstellen; der Kreis aber, den wir vorstellen, hat Eigenschaften, wodurch er von jeder andern Figur unterschieden wird, und es muß ihm demnach wenigstens dann, wenn er gedacht wird, Sein zugeschrieben werden [16]).

Das Wesen und den Ursprung der Ideen anlangend, so setzt Malebranche fünf verschiedene Hypothesen als möglich voraus, in deren nähere Untersuchung er sich einläßt [17]).

Nach der ersten derselben sollen uns die Ideen von den Dingen abstammen, welche durch sie vorgestellt werden.

Um diese Hypothese zu widerlegen, wendet er sich in der Recherche de la vérité einseitig gegen die sogenannten species impressas oder sensibiles der Scholastiker und sucht dieselben als in sich widersprechend darzustellen [18]). In den Entretiens sur la méthaphysique et la Religion aber faßt er den Gedanken allgemein und führt die Widerlegung desselben darauf zurück, daß die Dinge als solche nicht dem Geiste gegenwärtig sein können, vielmehr die Ideen schon vorausgesetzt werden, damit der Geist im Stande ist, sich die Dinge vorzustellen; denn Denken heißt ja eben Ideen haben. Es ist daher ungereimt, die Ideen von den Dingen abstammen zu lassen, indem die Dinge für den Geist ja nur sind durch die Ideen [19]).

Die zweite Ansicht, nach welcher dem Geiste die Fähigkeit zugeschrieben wird, die Vorstellungen der Dinge aus sich selbst zu erzeugen, fällt durch dasselbe Argument. So wie ein Maler, wie geschickt er auch sein möge, kein Gemälde von einem Ge-

---

[16]) Ibid. p. 205. u. sur la M. et la Relig. p. 13.

[17]) Ibid.

[18]) Recherche de la vérité Liv. III. P. II. chap. II. p. 207.

[19]) Entr. sur la M. et la R. p. 18. sq.

genstande machen kann, den er nicht kennt, so kann auch Niemand eine Idee erzeugen von einem Gegenstande, den er nicht kennt. Einen Gegenstand kennen und eine Idee von ihm haben ist dasselbe. Wenn man also eine Idee von einem Gegenstande hat, so kennt man denselben und es ist somit unnütz eine neue zu bilden, um durch diese ihn kennen zu lernen[20]).

Auf nicht festerem Grunde, als die beiden besprochenen, ruht die dritte Ansicht, daß nämlich entweder der Seele die Ideen angeboren seien, oder daß Gott jede einzelne in jedem Momente, wo wir an einen Gegenstand denken, erzeuge; denn vorausgesetzt, der Geist habe ein Magazin von all' den Ideen, welche er nöthig hat, um die Dinge zu erkennen, so ist es nichts desto weniger unmöglich zu erklären, wie die Seele die Wahl unter diesen Ideen treffen soll, um sie auf die Gegenstände zu beziehen; denn um zu wissen, welche Idee zu einem Gegenstande paßt, dazu wird wieder die Kenntniß des Gegenstandes, folglich die Idee desselben vorausgesetzt[21]).

Aus diesem Argumente sieht man, daß es nicht genug ist, die Idee zu haben, sondern, daß sie auch ursprünglich auf ihren Gegenstand bezogen sein muß, daß folglich die Idee von dem Gegenstande nicht an sich, sondern nur der Form der Erscheinung und Erkenntniß nach, unterschieden ist, ein Satz, der mir für die Vergleichung des Malebranche mit Spinoza von der höchsten Bedeutung zu sein scheint.

Anmerkung. Es ist nämlich, nach meiner Ansicht, dieser Satz derselbe, welchen auch F. H. Jacobi als die Grundlage des Spinozismus bezeichnet, wenn er sagt: das, was die Philosophie des Spinoza von jeder andern unterscheide und die Seele derselben ausmache, liege in der äußersten Strenge, womit er den bekannten Satz: Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti, festgehalten und durchgeführt habe. Indem, nämlich der Gedanke objec-

---

[20]) Recherche de la vérité Liv. II. P. II. chap. III. p. 210.
[21]) Ibid. chap. IV. p. 218.

tive Realität hat, oder was dasselbe ist, indem er sich auf Seiendes bezieht, so kann kein Ding als nicht seiend vorgestellt werden, und es kann somit, was aus nichts geworden wäre, gar nicht gesagt werden.

In Betreff des zweiten Theils der Voraussetzung, daß nämlich Gott jede einzelne Idee in jedem Momente, wo wir sie denken, erzeuge, kommt noch hinzu, daß wir nothwendig stets die Ideen von allen Dingen in uns haben müssen, da wir in jedem Augenblicke an alle Dinge können denken wollen; dies könnten wir aber nicht, wenn wir sie nicht schon in einer noch unklaren Weise (confusément) besäßen, d. h., wenn nicht eine unendliche Anzahl von Ideen unserm Geiste gegenwärtig wäre; denn es ist ein Widerspruch Dinge denken zu wollen, von denen man keine Idee hat (car enfin on ne peut pas vouloir penser à des objets, dont on a aucune idée). Ueberdies ist klar, daß, wenn wir z. B. einen unendlichen Raum, einen Kreis im Allgemeinen, oder das unendliche Wesen denken, dies nichts Geschaffenes ist; denn ein geschaffenes Sein ist weder unendlich, noch allgemein, wie wir es uns dann doch vorstellten. Es wäre also — um die Beweiskraft des Arguments hervorzuheben — nöthig, daß das Nothwendige zur Möglichkeit herabgesetzt, daß Gott, das Unerschaffene geschaffen würde, damit wir es erkennen könnten[22]).

Die drei bisher besprochenen Hypothesen fallen also alle an der innern Wahrheit und objectivem Realität der Ideen; weil die Ideen in sich selbst reel sind, darum sind sie weder von den Dingen noch von dem Denken erzeugt, darum enthalten sie in ihnen selbst die Beziehung zu dem Gegenstande, den sie vorstellen.

Zur Widerlegung der vierten Ansicht, welche darin besteht, daß die Seele nur ihre eigenen Vollkommenheiten zu betrachten

---

[22]) Ibid. chap. IV. p. 214.

habe, und die Dinge außer ihr zu erkennen, beruft sich Malebranche darauf, daß der menschliche Geist endlich ist, also nicht alle Dinge, folglich auch nicht das Unendliche, von dem wir doch eine Vorstellung haben, enthalten könne[23]); allein die Voraussetzung, daß der menschliche Geist endlich sei, ergiebt sich aus dem bisherigen keineswegs, und das Argument entbehrt daher der beweisenden Kraft.

In der That aber ist, wie mir scheint, die Ansicht auch schon beseitigt; denn entweder hat der Geist nur das Vermögen die Dinge zu denken, und dann fällt die Hypothese mit der zweiten zusammen, oder er hat die Ideen der Wirklichkeit nach, und dann ist sie mit der dritten identisch. Es ist also eine besondere Widerlegung derselben gar nicht nöthig.

Es bleibt demnach nur noch die fünfte Ansicht übrig, welche voraussetzt, daß unsere Seele mit einem in sich vollkommenen Wesen verbunden ist, welches alle intelligiblen Vollkommenheiten oder die Ideen aller geschaffenen Wesen in sich enthält.

Aus dem Bisherigen nämlich ist so viel klar, daß die Ideen weder aus den Dingen, noch aus dem Denken stammen können, sondern in einem dritten von beiden unterschiedenen Wesen gegründet sein müssen. Unmittelbar mit diesem Wesen verbunden, muß unsere Seele darum sein, weil wir, um die Dinge zu erkennen, die Ideen derselben haben, sie also unserem Denken unmittelbar gegenwärtig, mit demselben identisch sein müssen. Aus demselben Grunde müssen auch die Ideen mit dem absoluten Wesen selbst als Eins gedacht werden; denn wir erkennen sie ja nur, insofern wir mit dem Absoluten verbunden sind, und um sie zu erkennen, müssen sie uns unmittelbar gegenwärtig sein[24]). Es sind daher die einzelnen Ideen nur Einschränkungen des absoluten Wesens selbst und die Idee desselben muß folglich allen

---

[23]) Ibid. chap. V. p. 214. 215.
[24]) Ibid. chap. VI. p. 216.

endlichen Bestimmungen vorangehen [25]). So denn erkennen wir alle Dinge nur in Gott [26]); und unsere Erkenntniß ist ein Schauen, weil die Ideen der Dinge und durch sie die Dinge selbst unserem Geiste unmittelbar gegenwärtig sein müssen.

Wenden wir uns nun zu Spinoza, um zu sehen, in wie ferne der Satz, daß wir alle Dinge in Gott schauen, auch in seinem System gegründet ist, so geht schon daraus, daß er Gott oder das Absolute als die immanente Ursache aller Dinge faßt, hinreichend deutlich hervor, daß, nach ihm, nicht allein der menschliche Geist dem Absoluten immanent sei, und nur in ihm sein Sein und Bestehen habe, sondern auch, daß derselbe sowohl sich selbst, wie alles Andere, als in Gott seiend und bestehend, erkennen müsse; Alles, was ist, sagt er, ist in Gott und muß aus Gott begriffen werden, und darum ist Gott die immanente Ursache aller Dinge (Eth. P. I. prop. 18.), ja es scheint bei näherer Betrachtung der Satz: „Gott ist die immanente Ursache aller Dinge" von jenem des Malebranche: „wir schauen alle Dinge in Gott" nur der Form und dem Ausdrucke, nicht der Sache nach, verschieden zu sein; denn auch Malebranche will seinen Gedanken so verstanden wissen, daß wir alle Dinge als in Gott seiend (Dieu renferme tous les ètres) und als Einschränkungen seines Wesens, also aus Gott, erkennen. Auch bei Spinoza heißt das „aus Gott erkennen," daß die Einzelnen Dinge Bestimmungen (affectiones) oder Daseinsweisen (modi) sind, wodurch die Attribute Gottes auf gewisse und bestimmte Weise ausgedrückt werden. (Eth. P. I. prop. 25. corr.)

Je näher aber auf diese Weise beide Systeme einander rücken, indem der Mittelpunkt des einen mit dem Mittelpunkte des andern zusammenzufallen scheint, um so nöthiger wird, zuzusehen, ob sie auch auf derselben Grundlage ruhen.

---

[25]) Ibid. p. 218.
[26]) Ibid. p. 217.

Spinoza nun geht ebenfalls von der unmittelbaren Gewißheit des Denkens aus; denn ohne daß der Geist die Wahrheit als eine vis nativa besäße, würde er nie zur Erkenntniß der Wahrheit kommen, weil um die Wahrheit zu erkennen, man von der Wahrheit ausgehen muß[27]). Die wahre Idee aber ist auch nach ihm etwas von dem Gegenstande, der durch sie angestellt wird, verschiedenes und in sich reales und erkennbares[28]). Davon, sagt er, könne jeder sich überzeugen, wenn er bedenke, daß er z. B. weiß, was Petrus sei, und dann wiederum, daß er weiß, daß er wisse, und dann wieder, daß er weiß, er wisse, daß er wisse u. s. f. Daraus gehe aber auch hervor, daß, um das Wesen des Petrus zu erkennen, man nicht nöthig habe, die Idee des Petrus zu erkennen, und noch viel weniger die Idee von der Idee des Petrus. Es sei dieß dasselbe, als wenn sagte, um zu wissen, sei es nicht nöthig, daß man weiß, man wisse und noch viel weniger, daß man weiß, man wisse, daß man wisse, nicht mehr, als man nöthig habe, um das Wesen des Dreiecks zu erkennen, das Wesen des Kreises zu verstehen. Es finde vielmehr in der Reihe dieser Ideen gerade das Gegentheil statt; denn um zu wissen, daß man weiß, müsse man nothwendig zuvor wissen. Und daraus gehe hervor, daß die Gewißheit nichts Anderes sei, als das vorgestellte Wesen der Sache selbst, d. h. die Art und Weise, wie wir uns des realen Wesens bewußt sind, sei die Gewißheit selbst: (hinc patet, quod certitudo nihil sit praeter ipsam essentiam objectivam, id est, modus, quo sentimus essentiam formalem, est ipsa certitudo[29]).

Dieses nun ist der Satz, den wir auch vorhin bei Malebranche gefunden haben, daß nämlich die Idee ursprünglich auf

---

[27]) Spinozae tractatus de intellectus emendat. p. 15. 16. ed. Bruder.
[28]) Ibid. p. 16.
[29]) Ibid. 16. 17.

ihren Gegenstand bezogen sein müsse, und daß also das Denken und die Dinge nicht an sich, sondern nur der Form der Erkenntniß und Erscheinung nach unterschieden sind. Die beiden anderen Sätze, daß die Ideen weder aus den Dingen noch aus dem Denken stammen können, sind in diesem mit enthalten; denn würden die Ideen aus den Dingen stammen, so wäre das Denken nicht seiner selbst gewiß, es müßte, um sich seiner selbst zu vergewissern, ein anderes Mittel aufsuchen, und um dieses Mittel zu prüfen, wieder ein anderes u. s. f. Wir müssen also, um die Dinge denken zu können, nothwendig die Ideen haben[30]); würden zweitens die Ideen aus dem Denken stammen, so würde die Ungereimtheit folgen, daß, um zu wissen, ich zuvor wissen müsse, daß ich weiß, und um zu wissen, daß ich weiß, müßte ich wieder wissen, daß ich weiß, ich wisse u. s. f.[31]) Es bleibt also nur das Dritte übrig, nämlich, daß das Denken und die Dinge, die Idee und ihr Gegenstand ursprünglich auf einander bezogen sind[32]). Die wahre Idee stimmt also mit ihrem Gegenstande überein (idea vera debet cum suo ideato convenire Eth. I. Ax. VI.), d. h. der Vorstellung im Geiste muß ein Gegenstand in der Wirklichkeit entsprechen (hoc est (ut per se notum), id quod in intellectu objective continetur, debet necessario in natura dari) (Eth. I. prop. XXX. monstr.)

---

[30]) De intellectus emendat. p. 28.: quae forma verae cogitationis in eadem ipsa cogitatione sine relatione ad alias debet esse sita; nec objectum tamquam causam agnoscit, sed ab ipsa intellectus potentia et natura pendere debet. Kurz vorher hieß es: Nam si quis faber ordine concepit fabricam aliquam, quamvis talis fabrica nunquam existerit, nec etiam unquam exstitura sit, ejus nihilo minus cogitatio vera est, et cogitatio eadem est, sive fabrica existat, sive minus.

[31]) Et contra, fährt Spinoza in der angeführten Stelle fort, si aliquis dicit, Petrum ex gr. existere, nec tamen scit, Petrum existere, illa cogitatio respectu illius falsa est, vel si mavis, non est vera, quamvis Petrus re vera existat.

[32]) Unde sequitur in ideis dari aliquid reale, per quod verae (ideae) a falsis (den subj. Einbildungen) distinguuntur. Ibid.

Das erste also, worauf es bei der Erkenntniß der Wahrheit ankommt, ist, daß wir unmittelbar im Besitz der wahren Idee sein müssen: (debet ante omnia in nobis existere vera idea tamquam innatum instrumentum[33]). Ohne die Wahrheit zum Ausgangspunkte zu nehmen, ist keine Erkenntniß möglich.

Das zweite ist, daß die wahre Idee in sich selbst das Creditiv ihrer Gewißheit trage[34]). Dieser Satz, sagt Spinoza in der Anmerkung zum 43. Lehrsatze des 2ten Theils der Ethik, worin er ihn vorträgt, sei durch sich selbst hinreichend klar; denn Jeder, der eine wahre Idee habe, wisse, daß die wahre Idee die höchste Gewißheit in sich schließe. Eine wahre Idee haben, heiße ja eben nichts anderes, als ein Ding vollkommen und auf's beste erkennen. Niemand, fährt er fort, kann wohl hieran zweifeln, wenn er nicht glaubt, die Idee sei etwas Stummes, wie ein Gemälde an der Wand, nicht vielmehr eine Art des Denkens, nämlich das Erkennen (intelligere) selbst. Wer kann denn eigentlich wissen, daß er ein Ding erkennt, wenn er nicht vorher ein Ding erkannte? d. h. wer kann wissen, daß er einer Sache gewiß sei, wenn er nicht zuvor dieser Sache gewiß ist? Was könnte es ferner Deutlicheres und Gewisseres geben, um die Norm der Wahrheit zu sein, als die wahre Idee selber? Wahrlich, gleich wie das Licht sich selbst und die Finsterniß offenbart, so ist die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen.

Aus dem bisher Auseinandergesetzten ist nun bereits hinreichend deutlich, daß Spinoza's Ansicht über die Natur des Erkennens ganz auf derselben Grundlage beruhe, wie die des Malebranche. Es bleibt uns daher nur noch übrig, zu erörtern, wie die Ideen unter einander selbst zusammenhängen, um uns

---

[33]) De intell. emend. p. 18.

[34]) Ibid. p. 17. 28.

von der vollkommenen Identität des Prinzipes beider Systeme zu überzeugen.

Da die wahre Erkenntniß von der wahren Idee ausgehen muß, so ist, nach Spinoza, diejenige Methode eine gute zu nennen, welche zeigt, wie der Geist nach der Norm der gegebenen wahren Idee zu lenken sei. Da ferner das Verhältniß, welches zwischen zwei Ideen stattfindet, identisch ist mit dem Verhältnisse, welches zwischen den Dingen stattfindet, die durch jene Ideen vorgestellt werden, so folgt, daß die reflexive Erkenntniß der Idee des vollkommensten Wesens vortrefflicher ist, als die reflexive Erkenntniß der übrigen Ideen; d. h. diejenige Methode wird die vortrefflichste sein, welche zeigt, wie der Verstand, nach der Norm der gegebenen Idee des vollkommensten Wesens zu lenken sei. Da nun aber die Methode nur die reflexive Erkenntniß ist, so ist, da die Ideen sich unter einander verhalten, wie die durch sie vorgestellten Dinge, diejenige Erkenntniß überhaupt eine wahrhafte, welche von einer wahren Idee ausgeht und die daraus folgenden Ideen ableitet. Daraus ergiebt sich dann, daß, damit unser Geist ein Spiegel der Wirklichkeit sei (ut referat naturae exemplar) er seine Ideen von derjenigen ableiten müsse, welche den Ursprung und die Quelle seiner Ideen sei[35]). Est nimirum hoc ens unicum infinitum, hoc est, est omne esse et praeter quod nullum datur esse.

Da nun, wie wir gesehen haben, um zu erkennen, die Idee dessen, was erkannt werden soll, unmittelbar gegeben sein muß, so ist auch die Idee Gottes unmittelbar zu unserm Bewußtsein enthalten; hinc videmus, sagt er daher in der Anmerkung zum 47sten Lehrsatze im 2ten Theile der Ethik, Dei infinitam essentiam omnibus esse notam, und in einer Anmerkung zum 10ten Lehrsatze desselben Theiles heißt es, daß die göttliche Natur

---

[35]) De intell. emend. p. 18. 19.

sowohl der Erkenntniß als der Natur nach in der Reihe der Erkenntniß die erste ist.

Da ferner, wie ebenfalls erörtert worden, die Ideen ihre Wahrheit in ihnen selber haben, so kann, da sie weder aus den Dingen, noch aus dem (blos subjectiven) Denken stammen, ihnen, insofern sie abgeleitet sind, diese ihre innere Wahrheit nur aus dem Zusammenhange fließen, den sie mit der Idee des absoluten Wesens haben [36]). Alle Ideen sind daher wahr, insofern sie sich auf Gott beziehen [37]), oder, was dasselbe ist, insofern sie das Unendliche denken, certo et determinato modo ausdrücken [38]). Wenn wir also sagen, daß wir eine klare und vollkommene Idee haben, so sagen wir nichts anderes, als daß in Gott, insofern er das Wesen unseres Geistes ausmacht, eine adäquate und vollkommene Idee enthalten sei [39]). Unser Geist, insofern er die Dinge wahrhaft begreift, ist daher ein Theil des unendlichen göttlichen Verstandes und es müssen darum die klaren und bestimmten Ideen ebenso wahr sein, wie die Ideen Gottes [40]).

Diese Erkenntniß der Dinge in Gott und aus Gott ist nun diejenige, welche Spinoza in der 2ten Anmerkung zum 40sten Lehrsatze des 2ten Theils seiner Ethik die Erkenntniß der dritten Gattung und scientia intuitiva nennt.

Und hieraus ist denn nun klar, daß beide Systeme in ihrer Grundlage durch und durch übereinstimmen.

Gehen wir nun nach der Betrachtung der Grundlage beider Systeme zur Erörterung der wesentlichsten Lehrsätze derselben

[36]) Ibid. p. 28. 29.
[37]) Eth. P. II. prop. XXXII.
[38]) Ibid. prop. VIII. et IX.
[39]) Ibid. prop. XXXIV.
[40]) Ibid. prop. XLIII. Schol.

über, so glaube ich, daß die Uebereinstimmung oder Divergenz derselben hinreichend klar hervortreten wird, wenn wir folgende drei Punkte in Erwägung ziehen, nämlich:

1) die Idee des Unendlichen oder Absoluten, wie sie in beiden Systemen gefaßt und bestimmt wird;
2) das Verhältniß, welches das Endliche zum Unendlichen in in jedem derselben hat;
3) die Art und Weise, wie sie darnach das Wesen der menschlichen Freiheit bestimmen.

Das nächste nun, was sich aus der gegebenen Darstellung der Grundlage beider Systeme ergiebt, ist die Definition des Absoluten, als des absolut unendlichen Wesens, oder als die Substanz mit unendlichen Attributen, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt. Dieses sind die Worte Spinoza's. Malebranche sagt: „Unter der Gottheit verstehen wir alle das Unendliche, das Wesen ohne Schranken, das unendlich vollkommene Wesen"[41]). Näher den Worten Spinoza's kommt er, wenn er Gott das Unendliche nennt, das auf unendliche Weise unendlich ist, (l'infiny infinement infiny[42]). Sonst nennt er Gott auch das Sein oder Wesen (être) schlechtweg, das Sein überhaupt (être en général) oder das bestimmungslose Sein (être indéterminé) und darin stimmt auch Spinoza mit ihm überein, indem er sagt: Dei natura in certo entis genere non consistit, sed in ente quod absolute indeterminatum est[43]). Die Identität beider Definitionen spricht Malebranche selbst aus, indem er sagt: daß auch Spinoza Gott als das unendlich voll-

[41]) Entr. sur la Met. et la Relig. p. 265.

[42]) Ibid. p. 43.: Ainsi il n'y a que Dieu, que l'ètre indéterminé, ou que l'infiny infinement infiny, qui puisse contenir la realité infinement infinie que je voye quand je pense à l'ètre et non à tels ou tels êtres ou à tels et tels infinis.

[43]) Spinozae epist. 41.

kommene Wesen gefaßt habe (être infinement parfait[44]). Diese Definition nun ergiebt sich aus dem früher Gesagten folgerecht insofern, als jeder wahren Idee Realität zukommt. Da nämlich die einzelnen Ideen ihr Sein weder von den Dingen, die sie vorstellen, noch aus dem endlichen Denken, sondern aus dem Absoluten haben, so muß die Idee des Absoluten alles denkbare Sein, oder, was dasselbe sagt, unendliches Sein ausdrücken. Es ist folglich die Unendlichkeit der Attribute blos negativ zu fassen und heißt so viel als: Nichts Seiendes, kein bestimmendes Sein kann gedacht werden, was nicht eine Bestimmung des Absoluten selbst wäre. Est nimirum hoc ens unicum infinitum, hoc est, est omne esse et praeter quod nihil datur esse.

Die vollkommenste Vorstellung dieser Idee des Absoluten findet sich bei Malebranche in einer Erläuterung zum dritten Buche der Recherche de la verité; sie heißt: c'est une proprieté de l'être infini d'être en même temps un et toutes choses, composé pour ainsi dire d'une infinité de perfections et tellement simple, que chaque perfection qu'il possède, renferme toutes les autres sans aucune distinction réelle, car, comme chaque perfection divine est infinie, elle fait tout l'être divin[45]).

Hieraus geht denn nun die vollkommene Identität der Auffassung Malebranche's mit der des Spinoza hervor; denn hiernach ist das unendliche Wesen zu fassen als bestehend aus einer Unendlichkeit von Vollkommenheiten, deren jede alle andern umfaßt (ohne von ihnen real unterschieden zu sein) und so die Unendlichkeit des göttlichen Wesens ausdrückt. So ist das unendliche Wesen un et toutes choses, *Ἓν καὶ πᾶν,* est omne esse et praeter quod nihil datur esse, wie Spinoza sagte.

---

[44]) Malebr. Entr. sur la M. et la Relig. p. 315.
[45]) Eclaircissement sur le III. liv. X. ecl. Vol. II. p. 265.

Anmerkung. Der Gott des Spinoza ist das lautere Principium der Wirklichkeit in allem Wirklichen, des Seins in allem Dasein, durchaus ohne alle Individualität und schlechterdings unendlich. Die Einheit dieses Gottes beruht auf der Identität des Nichtzuunterscheidenden, und schließt folglich eine Art von Mehrheit nicht aus. (Jacobi's Werke Bd. 4. S. 87.)

Der Beweis, daß das unendliche Wesen ist, folgt ebenfalls aus dem vorhin Auseinandergesetzten. Jeder wahren Idee nämlich kommt Realität zu oder es muß ihr ein Gegenstand in der Wirklichkeit entsprechen. Die Realität der bestimmten Ideen besteht aber in ihrem Zusammenhange mit der Idee des Absoluten. Der Idee des Absoluten kommt also das Sein schlechthin zu, oder, was dasselbe sagt, im Begriff des Absoluten ist das Sein schlechthin oder unmittelbar enthalten. Die Idee des Absoluten ist also schlechthin wahr, während die bestimmten einzelnen Ideen wahr nur sind, durch ihren Zusammenhang mit dem Absoluten, sie müssen aus diesem abgeleitet werden. Treffend sagt mit Rücksicht hierauf Spinoza: Si enim tale ens non existeret, mens plus posset intelligere, quam natura praestare[46]). Und ähnlich Malebranche: „ein bestimmtes Einzel-Wesen kann wohl erkannt werden, ohne zu existiren; man kann sein Wesen erkennen, ohne seine Existenz, seine Idee, ohne es selber; aber man kann nicht das Wesen des Unendlichen erkennen, ohne seine Existenz, die Idee des Seins, ohne das Sein selbst. Es giebt keine von dem Sein als solcher unterschiedene Idee, die es vorstellte. Das Unendliche kann also nur in sich selber angeschaut werden. Der Satz: „es ist ein Gott" ist daher der klarste und gewisseste von allen denen, welche die Existenz irgend eines Dinges aussagen[47]).

In der näheren Ausführung des Beweises weichen zwar beide Philosophen in Etwas von einander ab, jedoch nicht we-

---

[46]) De intell. emend. p. 31.

[47]) Malebr. Entr. de la Met. et la Relig. p. 45.

sentlich und ich übergehe daher diesen Punkt, um noch für einige andere, wie es mir scheint, für unsern Zweck wichtigern Raum zu gewinnen.

Die Sätze, daß es außer Gott keine Substanz giebt und sich auch keine begreifen läßt, und daß Alles, was ist, in Gott ist, und nichts ohne Gott sein, noch begriffen werden kann, gehen aus dem bisher Auseinandergesetzten mit Nothwendigkeit hervor und finden sich eben so bei Malebranche wie bei Spinoza, mit dessen Worten ich sie ausgedrückt habe. „Die göttliche Substanz," sagt Malebranche, „ist überall, sie ist ganz, so zu sagen, wo sie ist; sie ist aber eben überall, oder vielmehr Alles ist in ihr; die Substanz des Schöpfers ist der innere Ort (le lieu intime) der Creatur[48])." „Gott schließt in der Einfachheit seines Wesens alle Dinge ein[49])." Ouy, Dieu est partout, ou plùtot tout est en Dieu[50]). Wenn Malebranche bisweilen so spricht, als ob Gott nur die Ideen aller Dinge in sich schließe, so scheint mir dies einer von den Fällen zu sein, wo die Eingangs erwähnte Auslegungsregel anzuwenden ist.

Aus dem Satze, daß es außer Gott keine Substanz giebt, folgert Spinoza, daß Ausdehnung und Denken, welche des Cartes als Substanzen gefaßt hatte, entweder Attribute Gottes oder Affectionen der göttlichen Attribute sein müßten. Nachdem er noch in der Anmerkung zu dem folgenden Satze die Berechtigung nachgewiesen hat, die Ausdehnung als zum Wesen Gottes gehörig zu betrachten, finden wir denn im zweiten Buche der Ethik die Ausdehnung, so wie das Denken als göttliche Attribute dargestellt. Auch in dieser Beziehung stimmt Malebranche ihm vollkommen bei, wie es das Princip, von dem beide ausgehen, erfordert. „Die Ausdehnung," sagt er, „ist eine Reali-

---

[48]) Entr. sur la Met. et la Relig. p. 275.
[49]) Rech. de la verité liv. III. chap. VI. Vol. I. p. 217.
[50]) Entr. sur la Met. et la Relig. p. 278.

tät, und da in dem Unendlichen alle Realitäten enthalten sind, so ist auch Gott ausgedehnt eben so gut wie die Körper. Aber Gott ist nicht ausgedehnt, so wie die Körper es sind, denn er hat nicht die Beschränkung und Unvollkommenheiten der Creaturen. Gott denkt eben sowohl als die Geister, aber er denkt nicht wie sie; er ist sich selbst der unmittelbare Gegenstand seiner Erkenntniß; bei ihm findet nicht Folge und Wandelbarkeit (varieté) der Gedanken statt. Einer seiner Gedanken schließt nicht, wie bei uns, die Vernichtung der übrigen ein, sie schließen einander nicht aus. Gleicherweise ist auch Gott ausgedehnt, eben so gut als die Körper es sind, aber in seiner Substanz finden sich keine Theile: ein Theil ist nicht, wie bei den Körpern, die Negation eines andern (le néant d'aucune autre); und der Ort seiner Substanz ist nur seine Substanz selbst. Er ist immer einer und immer unendlich, vollkommen einfach und zusammengesetzt, so zu sagen, aus allen Realitäten oder Vollkommenheiten; denn der wahre Gott ist das Sein[51]).

Die Sätze des Spinoza, daß aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur Unendliches in unendlichen Daseinsweisen folge, und daß Gott die inwohnende, nicht die äußerlich vorübergehende Ursache aller (d. h. der unendlichen in unendlichen Daseinsweisen aus der Nothwendigkeit seiner Natur hervorgehenden) Dinge sei, schließen sich an das bisher Gesagte in natürlicher Folge an[52]). Als Parallele will ich aus Malebranche nur eine Stelle beibringen: „Gott," sagt er, „ist unermeßlich, damit will ich sagen, daß die göttliche Substanz allenthalben ist, nicht allein in dem Weltall, sondern noch unendlich darüber (infinement au delà); denn Gott ist nicht eingeschlossen in sein Werk, sondern sein Werk ist in ihm, und bestehet (subsiste) in seiner Substanz, die es durch ihre allmächtige Wirksamkeit (efficace toute-puis-

---

[51]) Entr. sur la Met. et la Relig. p. 282. 283.

[52]) Eth. I. prop. 16. 18.

sante) erhält. In ihm sind wir, in ihm haben wir Bewegung und Leben, wie der Apostel sagt[53]). Das „infinement au delà," welches sich bald darauf (p. 280) noch einmal findet, scheint mir nach dem Zusammenhange so viel zu bedeuten, als die natura naturans bei Spinoza, im Unterschiede von der natura naturata, oder der Totalität der unendlichen aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgenden Modificationen. Und dies wäre denn ein fernerer Punkt der Uebereinstimmung.

Nicht so ganz, wie in Bezug auf das bisher Auseinandergesetzte, scheinen beide Philosophen, in Betreff der Wirksamkeit des göttlichen Wesens übereinzustimmen. Denn während Malebranche die Macht Gottes in seinen Willen setzt[54]), gehört nach Spinoza der Wille gar nicht der göttlichen Natur als solcher, der natura naturans, sondern nur der geschaffenen Natur, natura naturata, an[55]); Verstand und Wille verhalten sich nach ihm zur göttlichen Natur, wie Ruhe und Bewegung und überhaupt alles Natürliche, was von Gott zu einer bestimmten Weise der Existenz und Wirksamkeit bestimmt ist[56]). Er setzt die Macht Gottes als mit seinem Wesen identisch[57]); Gott handelt (daher) nur nach der Nothwendigkeit seines Wesens — nichts in ihm und nichts außerhalb seiner kann ihn zum Handeln bestimmen; und freie Ursache ist er, weil er, wie er nur durch die Nothwendigkeit seiner Natur ist und existirt, so auch nur aus der Nothwendigkeit seiner Natur handelt[58]). Spinoza verwirft darum sowohl die Freiheit der Indifferenz, welche Cartesius angenommen hatte, wie ein Handeln Gottes nach Zwecken (sub ratione boni[59]).

---

[53]) Entr. sur la Met. et la Relig. p. 274.

[54]) Sa puissance est donc sa volonté Rech. d. l. V. Liv. VI P. II, chap. III. Vol. II. p. 40.

[55]) Eth. I. prop. 32.

[56]) Ibid. Corr. II.

[57]) Ibid. prop. 34.

[58]) Ibid. p. 17.

[59]) Ibid. Schol. u. App. ad part. I.

Um zur näheren Vergleichung beider Ansichten zu kommen, müssen wir zunächst bemerken, daß auch Malebranche den Willen Gottes nicht so gefaßt wissen will, wie wir den menschlichen Willen fassen: „Gott ist Geist," sagt er, „er denkt und will, aber wir müssen ihn nicht vermenschlichen, Gott denkt und will nicht wie wir[60])." Es kommt daher alles darauf an, wie er den göttlichen Willen gefaßt wissen will. Hierüber nun erklärt er sich in den Entretiens sur la Metaphysique et la Religion mit Ausführlichkeit und Bestimmtheit[61]). „Die Schwierigkeit ist," sagt er, „wie Gott, dem nichts mangelt und der sich vollkommen genug ist, etwas wollen kann; allein es ist klar, daß der Wille Gottes nur die Liebe ist, mit der er sich selbst liebt, er kann also nur handeln nach dem, was er ist, er ist der Anfang und das Ende seiner Handlungen; und weil er sich selbst genug ist, darum bestimmt er sich mit Freiheit zur Schöpfung der Welt; man vermenschlicht die Gottheit, wenn man außer ihr den Grund und den Zweck ihrer Thätigkeit sucht; wenn Gott seiner Geschöpfe nöthig hätte, dann wäre er der Nothwendigkeit unterworfen. Vor seinen Beschlüssen, kann es nichts geben, was ihn bestimmte, sie zu fassen;" sie sind, weil sie sind. Malebranche tadelt daher die Freiheit der Indifferenz eben so stark, als Spinoza[62]); und wir sehen daher, daß auch in Betreff dieses ganzen Punktes beide Philosophen genau übereinstimmen.

Anmerkung. Wie diese Consequenz aus dem Principe selbst mit Nothwendigkeit hervorgeht, hat F. H. Jacobi trefflich entwickelt: „die inwohnende unendliche Ursache," sagt er, „hat als solche explicite weder Verstand noch Willen; weil sie ihrer transcendentalen Einheit und durchgängigen absoluten Unendlichkeit zufolge keinen Ge-

---

[60]) Rech. d. l. Ver. Liv. III. P. II. chap. IX. p. 236.

[61]) Entr. sur la Meth. et la Relig. IX. Entretiens.

[62]) Rech. d. l. Ver. Eclaircissement sur le III. liv. X. ecl. Vol. II. p. 254. sq.

genstand des Denkens und Wollens haben kann, und ein Vermögen, einen Begriff vor dem Begriffe hervorzubringen oder einen Begriff, der vor seinem Gegenstande und die vollständige Ursache seiner selbst wäre, so wie auch ein Wille, der das Wollen wirkte und durchaus sich selbst bestimmte, lauter ungereimte Dinge sind." (Jacobi's W., Bd. IV. S. 57.).

Auch Plotinos hat dem Absoluten, obschon er es als das Gute und absolut Freie bestimmte, doch Entschluß und Willen abgesprochen, weil der Wille den Unterschied seiner selbst und des Guten an ihm habe. (Hegel's Werke, Bd. XV. S. 40.).

Nicht ganz so vollkommen, wie in der Lehre von dem Absoluten, stimmen aber beide Philosophen rücksichtlich der Art und Weise überein, wie die endlichen Dinge von dem Absoluten abhängen. Zwar nehmen beide zur Erklärung der endlichen Dinge nur die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung an, als welche von den unendlichen Attributen Gottes für uns allein erkennbar sind[63]), auch stimmen beide darin überein, daß sie alles Geistige aus dem göttlichen Attribute des Denkens und alles Materielle und Körperliche aus dem göttlichen Attribute der Ausdehnung begriffen wissen wollen, und daß Leib und Seele einander nicht bestimmen und gegenseitig keinen Einfluß auf einander haben[64]); darin aber weichen sie von einander ab, daß, während bei Spinoza beide Attribute sich vollkommen decken, die Ordnung und Folge der Ideen ganz dieselbe ist, wie die Ordnung und der Zusammenhang der materiellen Dinge; also wir mögen die Natur unter dem Attribute der Ausdehnung oder dem Attribute des Denkens begreifen, wir eine und dieselbe Ordnung oder eine und dieselbe Verknüpfung von Ursachen, d. h. dieselben Dinge auf einander folgend finden, so daß z. B. ein in der Natur vorhandener Kreis mit der Idee dieses Kreises, welche ebenfalls in Gott ist, nur ein und dasselbe Ding ist, das durch verschiedene Attribute aus-

---

[63]) Malebr. Recherch. de la verité Liv. III. P. II. chap. IX. p. 235—237. — Spinozae Eth. II. prop. 1. u. 2.

[64]) Spinozae Eth. II. prop. V. u. VI.

gedrückt wird[65]); während also Spinoza, indem er die einem jeden körperlichen Dinge entsprechende Idee als die Seele desselben faßte[66]), die ganze Natur als ein Individuum betrachtete[67]), dessen Theile alle, obgleich in verschiedenen Graden und je nach ihrer Vortrefflichkeit, beseelt seien, ist nach Malebranche die ganze Natur nur unter dem Attribute der Ausdehnung zu fassen, und selbst die thierischen Organismen sind weiter nichts als Maschinen, wie auch Cartesius sie gefaßt hatte[68]). Erst in dem Menschen sind wieder Denken und Ausdehnung vereinigt[69]).

Die beiden Incidenz-Punkte sind daher, daß:

1) die endlichen Dinge aus den beiden Attributen der Ausdehnung und des Denkens begriffen werden müssen; und
2) daß Leib und Seele nicht in einander wirken, sondern die Gedanken und Empfindungen der Seele den Erregungen des Körpers parallel laufen.

Dieses Verhältniß von Seele und Leib führt uns darauf, noch Einiges über den Occasionalismus, welcher damit in Verbindung steht, und dessen Verhältniß zu der Philosophie des Spinoza auseinander zu setzen.

Der Occasionalismus nämlich, oder das System der gelegentlichen Ursachen, dessen Keime sich schon in den Schriften des Cartesius finden, und das von den späteren Cartesianern, namentlich von Louis de la Forge und Arnold Geulinx weiter ausgebildet wurde, findet sich in seiner vollendetesten Gestalt bei Malebranche[70]).

Es enthält dies System drei wesentliche Lehrsätze, nämlich:

---

[65]) Eth. II. prop. VII. cum Sch.

[66]) Ibid. prop. XIII. cum Sch.

[67]) Ibid. lemna VII. Schol.

[68]) Recherche de la verité Liv. VI. chap. III. Vol. II. p. 56.

[69]) Ibid.

[70]) Malebr. Rech. d. l. Verité Liv. VI. Par. II. chap. III. und des Ecl. dazu.

1) Es giebt nur eine wahre Ursache, so wie es nur einen Gott giebt;
2) die Natur oder Kraft eines jeden Dinges ist nur der Wille Gottes und alle sogenannten natürlichen Ursachen sind nur gelegentliche Ursachen;
3) es bestimmt weder die Seele den Leib, noch umgekehrt.

Aus dem Beweise der beiden letzten Sätze folgt der erste mit Nothwendigkeit.

Was nun zunächst den zweiten Punkt betrifft, so haben wir gesehen, daß Malebranche das Wesen der natürlichen Dinge in die Ausdehnung setzt. Der Körper, als blos ausgedehnt, ist aber nicht im Stande, sich zu bewegen, sondern muß von einer außer ihm liegenden Kraft bewegt werden. Da nun, wie sich sogleich zeigen wird, der endliche Geist diese Bewegung nicht hervorbringen kann, so bleibt nur übrig, daß Gott, der Urheber der Natur, auch der Urheber der Bewegung sei, und da durch Bewegung alle Gegenstände und Veränderungen der Natur hervorgebracht werden, so ist Gott allein die wahre und wirkliche Ursache aller Dinge und Veränderungen in der Natur.

Daß aber zweitens der endliche Geist nicht im Stande ist, seinen eigenen Körper zu bewegen, folgt daraus — und dieß ist der von allen Occasionalisten vorgebrachte Grund — daß wir nicht wissen, wie dies geschieht. Wovon wir aber nicht wissen, wie es geschieht, das können wir auch nicht bewirken. Vermögen wir aber nicht einmal unsern eigenen Körper zu bewegen, dann noch viel weniger andere, denn dies müßte ja vermittelst unsers eigenen Körpers geschehen.

Es bleibt demnach nur übrig, daß Gott die alleinige Alles wirkende Ursache in allen Dingen sei.

Daß auch Spinoza alle causas transitorias, secundarias oder remotas verworfen habe, hat schon Jacobi hervorgehoben und es folgt dieses aus seinem Principe mit Nothwendigkeit.

Die näheren Punkte der Uebereinstimmung aber ergeben sich aus Folgendem: „Ein Ding," sagt er, „das etwas zu Wirken bestimmt ist, wurde nothwendig von Gott so bestimmt, und was von Gott nicht bestimmt ist, das kann sich selbst zum Wirken nicht bestimmen[71]). Es haben also auch nach ihm die Dinge keine eigene Kraft, mit der sie wirken, sondern es ist Gott, der in ihnen wirkt, denn das," sagt er, „wornach man von den Dingen sagt, daß sie etwas zu wirken bestimmt seien, ist nothwendig etwas Positives, Gott aber ist, vermöge der Nothwendigkeit seiner Natur, die wirkende Ursache, sowohl von dem Wesen als von dem Dasein eines jeden einzelnen Dinges und daraus folgt denn auch, daß kein Ding aus und durch sich wirken kann, sonst wäre das eben Gesagte falsch." Dieses ist der erste Punkt.

Was den zweiten Satz betrifft, so lehrt er, „daß jedes Einzelwesen oder jedes Ding, welches endlich ist, und ein bestimmtes Dasein hat, nicht dasein und nicht zum Wirken bestimmt sein kann, ohne zum Dasein und zum Wirken von einer andern Ursache bestimmt zu werden, welche auch endlich ist und und ein bestimmtes Dasein hat. Und wiederum kann auch diese Ursache nicht zum Dasein und zum Wirken bestimmt werden, ohne von einer andern, welche auch endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat, zum Dasein und zum Wirken bestimmt zu werden und sofort in's Unendliche[72])." Wollte man aber diesen zweiten Satz, daß jedes endliche Dasein zur Existenz und Wirksamkeit von einem andern endlichen Dinge bestimmt werden muß, so verstehen, als ob die einzelnen Dinge durch sich selbst wirksam wären, so würde er mit dem vorhergehenden, daß Gott jedes Ding zum Sein und zur Wirksamkeit bestimmt, in vollkommenem Widerspruche stehen. Es bleibt daher nur übrig, ihn

---

[71]) Eth. p. I. prop. 26.
[72]) Ibid. prop. 28.

zu fassen, wie die Occasionalisten den ihrigen, daß die natürlichen Ursachen nur die Veranlassung für die göttliche Wirksamkeit sind.

Den dritten Theil anlangend, daß weder der Geist in dem Körper wirke, noch auch umgekehrt, ist aus dem vorhin angegebenen Parallelismus zwischen der Reihe der Ideen und der Reihe der materiellen Dinge klar. Ueberdies trägt aber auch Spinoza diesen Satz noch im dritten Buch der Ethik als Lehrsatz vor, wobei er sich in der Anmerkung auf jenen Parallelismus beruft und zugleich auch das Argument der Occasionalisten für sich in Anspruch nimmt, daß Niemand wisse, auf welche Weise und durch welche Mittel der Geist den Körper bewege. Es stimmt also Spinoza mit den Occasionalisten nur nicht dem Worte nach überein, und wenn Leibnitz gerade auf diesen Punkt hinweist, um die Verwandtschaft beider Systeme anzuzeigen, so scheint er mir damit den Mittelpunkt der Sache zu treffen.

Was nun aus dem Parallelismus zwischen Leib und Seele, und namentlich aus der Unfähigkeit des menschlichen Willens, den eigenen Leib zur Thätigkeit zu bestimmen, für die menschliche Freiheit folgt, hat Spinoza mit herber Consequenz dargestellt. „Man denke sich einen Stein," sagt er, „der, während er sich bewegt, denkt und weiß, daß er bestrebt ist, so viel an ihm liegt, seine Bewegung fortzusetzen, so wird dieser Stein, da er seines Bestrebens sich bewußt und keineswegs gleichgültig ist, glauben, daß er vollkommen frei sei und aus keiner andern Ursache, als weil er will, in der Bewegung beharre. Und das ist jene menschliche Freiheit, welche alle zu haben sich rühmen, und welche allein darin besteht, daß die Menschen sich ihrer Begierden bewußt sind, die Ursachen aber, durch die sie bestimmt werden, nicht kennen. So meint das Kind, es begehre die Milch mit Freiheit; der erzürnte Knabe, er wolle die Rache, der Feige, er bestimme sich zur Flucht. Der Trunkene glaubt, er spreche aus freiem Geistesentschlusse das aus, was ihn, wenn er nüchtern, wieder ge-

reuet. So auch sind der Narr, der Schwätzer und die meisten dieses Gelichters der Meinung, daß sie aus freiem Entschlusse sich zum Handeln bestimmen, während sie doch nur dem Triebe nicht widerstehen können[73])." Wenn man also sagt, daß die menschlichen Handlungen vom Willen abhängen, so sind das Worte, die keinen Sinn haben[74]).

Malebranche faßt seine Ansicht über diesen Punkt in folgenden Worten kurz zusammen: „Ich gebe zu, daß der Mensch will und sich selbst bestimmt, aber nur darum, weil Gott sein Wollen bewirkt und ihn beständig zu (sich selbst als) dem Guten hinzieht; er bestimmt sich, aber nur darum, weil Gott ihm die Ideen und Empfindungen giebt, durch welche er sich bestimmt. Ich gebe auch zu, daß der Mensch allein (seul) sündigt, aber ich leugne, daß der Mensch darin etwas vollbringt; denn die Sünde, der Irrthum und selbst die Begierde (concupiscence) sind nichts[75])."

Wenn Malebranche dieser Lehre zum Trotz die menschliche Freiheit noch als eine Thatsache bestehen läßt und in gewisser Weise zu erklären sucht, so beweist das nur, daß die Freiheit tiefer in das Bewußtsein eingegraben ist, als daß das Gefühl derselben durch Gründe beseitigt werden könnte. Auch Spinoza hat noch einen Schein davon übrig gelassen. —

Hiermit möchte ich meine Darstellung schließen, als deren Resultat ich glaube feststellen zu dürfen, daß beide Philosophieen nicht allein in ihrer Grundlage und dem Principe, sondern auch in den wesentlichsten Punkten der Ausführung übereinstimmen. Sie weichen von einander ab in der Auffassung der Natur, welche dem Spinoza als ein in allen seinen Gliedern beseeltes

---

[73]) Ep. 62. Eth. p. III. prop. II. Schol.

[74]) Eth. II. prop. 35.

[75]) Recherche de la verité. Eclairciss. XV. Vol. II. p. 310.

Individuum erscheint, dem Malebranche aber ein todter von außen bewegter Mechanismus ist. Die Inconsequenz aber ist auf Seiten Malebranche's, indem er Anfangs behauptet, daß die göttlichen Vollkommenheiten sich schlechthin durchdringen, dann aber, bei der Erklärung der daseienden Dinge, sie ohne Grund auseinander hält.

Berlin, Druck von A. W. Hayn.

